



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/85036>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

PAUL VAN TONGEREN

„EIN THIER ODER EIN GOTT“ ODER BEIDES.
NIETZSCHES *UEBER WAHRHEIT UND LÜGE*
IM AUSSERMORALISCHEN SINNE UND ARISTOTELES' *POLITIK*

Zusammenfassung: In den Jahren, aus denen WL stammt (1872/73), legt Nietzsche ein beachtenswertes Interesse für Aristoteles' politische Philosophie an den Tag, und WL kann aus der Perspektive einer Passage der aristotelischen *Politik* (1253a 1–40) gelesen werden. In beiden Texten geht es um Wahrheit, Moral und Gemeinschaft. Während Aristoteles zufolge der Mensch als Logos-Wesen wesentlich in einer politischen Gesellschaft lebt und somit sich vom Tier und vom Gott unterscheidet, sucht Nietzsche nach einer Figur, die beide – gegensätzlichen – Positionen in sich vereint. Der Philosoph, den Nietzsche sucht und der er sein will, muss sich einerseits außerhalb der Gemeinschaft stellen, von welcher er andererseits Teil sein muss, um seine Aufgabe erfüllen zu können. Er muss sowohl Gott als auch Tier sein. Dass Nietzsche diese Figur jetzt noch nicht findet, macht seinen Text ‚unfertig‘ und erklärt vielleicht, dass er ‚geheimgehalten‘ werden musste.

Schlüsselwörter: Aristoteles, Philosoph, Politik, Tier, Wahrheit.

Abstract: During the years in which Nietzsche wrote his essay *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* (1872/73), he seems to have paid a remarkable interest to Aristotle's political philosophy, and TL can be read against the background of a passage from Aristotle's *Politics* (1253a 1–40). Both texts concern the relationship between truth, morality, and society. While, according to Aristotle, the human being is, as *logos*-being, essentially a political being and therefore to be distinguished from animals as well as from god, Nietzsche seems to be searching for a being which brings both – contradictory – positions together. The philosopher whom he searches for and tries to be, should on the one hand distance himself from society in which he, on the other hand, should participate in order to be able to fulfill his task. He should be god and animal at the same time. Nietzsche does not find this figure yet, which makes his text unfinished and perhaps explains why he had to keep it secret.

Keywords: Animal, Aristotle, Philosopher, Politics, Truth.

1. Nietzsches Interesse an Aristoteles und insbesondere an seiner *Poetik*

Über Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (WL) wurde bereits viel geschrieben.¹ Fast alle Studien zu diesem Text richten sich auf seine epistemologischen und sprachphilosophischen Kernthemen und in diesem Rahmen auf seinen Zusammenhang mit Nietzsches Lehrveranstaltungen zur antiken Rhetorik, seine Fortwirkung in Nietzsches späterem Werk wie auch auf mögliche Quellen und Einflüsse, darunter insbesondere den zeitgenössischen Neokantianismus (u. a. F. A. Langes *Geschichte des Materialismus* von 1866) und das zeitgenössische Werk Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst* (1871).² Ohne die Bedeutung all dieser Aspekte zu unterschätzen, werde ich in diesem Beitrag versuchen, Nietzsches frühen Text aus einer anderen Perspektive zu betrachten.

WL wurde im Sommer des Jahres 1873 auf der Grundlage von aus dem Vorjahr stammenden Aufzeichnungen verfasst (*in casu*: diktiert an Carl von Gersdorff).³ In den Jahren, aus denen dieser Text stammt (1872/73), legt Nietzsche ein beachtenswertes Interesse für Aristoteles an den Tag. Im Jahr 1868 kauft er (und liest er in) eine(r) Ausgabe von Aristoteles' Werken in 9 Bänden, in den Jahren 1869 und 1870 liest er in der angegebenen Reihenfolge Band 2 und Band 1 von Teichmüllers *Aristotelische Forschungen* und im Jahr 1871 wohnt er der Inaugurationsrede von R. Eucken in Basel bei, welche *Die Bedeutung des Aristoteles für die Gegenwart* behandelt. Diese Tatsachen verdeutlichen bereits, dass sich Nietzsches Interesse für Aristoteles nicht, wie man vielleicht erwarten würde, ausschließlich auf dessen *Poetik* und *Rhetorik* richtete, sondern zumindest auch auf deren weiteren Kontext. Innerhalb des breiten Interesses für Aristoteles'

¹ Vgl. Hans Gerald Hödl, Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, Wien 1997, welcher auch einen großen Teil der früheren Literatur angibt und in den Fußnoten bespricht. Auch Josef Simon schrieb wiederholte Male über diesen frühen Text von Nietzsche, am ausdrücklichsten in seinem Artikel: Der Name „Wahrheit“. Zu Nietzsches früher Schrift „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: M. Riedel (Hg.), „Jedes Wort ist ein Vorurteil“. Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken, Köln / Weimar / Wien 1999, S. 77–93. Vgl. weiter auch ders., Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 1–26, und ders., Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche, in: Mathias Lutz-Bachmann (Hg.), Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a. Main 1985, S. 63–97.

² Zur Kontextualisierung von Nietzsches WL und allgemeiner seiner frühen Sprachtheorie vgl. insbes. Anthonie Meijers, Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 369–390; Anthonie Meijers / Martin Stingelin, Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 350–368; Claudia Crawford, The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language, Berlin / New York 1988.

³ Vgl. KSA 14.113.

Philosophie fällt seine Beachtung der *Politik* auf. Drei Jahre hintereinander (1870, 1871 und 1872) entleiht er aus der Universitätsbibliothek in Basel den ersten Teil von W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik* (Leipzig 1870–1875), das Buch, welches er sich schließlich 1875, nachdem dazu der zweite Teil erschienen ist, auch selbst zulegen wird. In den Jahren 1873 und 1874 entleiht er verschiedene Ausgaben der Aristotelischen *Politica* aus der Bibliothek.⁴

Vor diesem Hintergrund erscheint es weniger überraschend, dass die früheste Aufzeichnung, die dem Kommentar in KSA 14 zur Folge als „Vorlage“ für WL gilt, mit einem Verweis auf „d[ie] politische[] Gesellschaft“ beginnt, in welcher „eine feste Übereinkunft nöthig“ ist, die sodann „auf den usuellen Gebrauch von Metaphern“ gegründet ist (Nachlass 1872/73, 19[229], KSA 7.491).

Dennoch ist die Zahl expliziter oder impliziter Verweise auf Aristoteles' *Politik* äußerst beschränkt.⁵ Das einzige Mal, dass Nietzsche das Buch selbst explizit nennt, ist in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1874, in welcher er einen Plan niederschreibt, um zwei Jahre später eine Vorlesung hierzu zu geben (Nachlass 1874, 32[5], KSA 7.755). KSA 14 verweist auf die Aristotelische *Politik* im Zusammenhang mit einigen Texten, von denen sich die frühesten eigentlich auf Themen beziehen, die in (Buch VIII) der *Politik* wohl benannt, in der *Poetik* und *Rhetorik* jedoch stärker ausgearbeitet werden,⁶ zwei Notaten, in denen Nietzsche auf eine Bemerkung aus Buch VII der *Politik* verweist, in welcher Aristoteles sagt, dass die Nachkommenschaft alter Männer (durch Abortus) verhindert werden muss,⁷ und eine Aufzeichnung, in welcher die Wendung *deúteros plous* verwendet wird, die Nietzsche hier jedoch eher Schopenhauer zu entlehnen scheint.⁸ Keiner dieser Verweise scheint im Zusammenhang mit WL bedeutsam. Den einzigen Verweis auf Aristoteles' *Politik*, der in diesem Zusammenhang wohl interessant ist, finden wir ausgerechnet in einem sehr späten Text, nämlich der GD: „Um allein zu leben, muss man ein Thier oder ein Gott sein – sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss Beides sein – Philosoph ...“ (Sprüche

⁴ Vgl. Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana / Chicago 2008, S. 185–236 (Chronological Listing of Nietzsche's Philosophical Reading).

⁵ Wobei wir nicht vergessen dürfen, dass das, was Nietzsche augenscheinlich über die GT schreibt, auch für seine weiteren Schriften gilt: „Denen, welche nur eine gelehrte Befriedigung dabei empfinden wollen, habe ich es nicht leicht gemacht, weil ich auf sie zuletzt gar nicht rechnete. Die Citate fehlen.“ (Nachlass 1872/73, 19[55], KSA 7.437).

⁶ Nachlass 1870/71, 7[143], KSA 7.196, wo Nietzsche die Themen „Muße“, „Olympus“ und „Mimik“ im Zusammenhang mit Aristoteles notiert und Nachlass 1871, 9[131], KSA 7.322: „Aristoteles über das ἦθος der Musik“; MA I 212, KSA 2.173; vgl. in der angegebenen Reihenfolge auch KSA 14.537, 14.540 und 14.136.

⁷ Nachlass 1873, 27[11], KSA 7.590, und Nachlass 1876, 15[8], KSA 8.280; vgl. in der angegebenen Reihenfolge auch KSA 14.548 und 14.585.

⁸ Nachlass 1878, 28[31], KSA 8.508; vgl. KSA 14.611.

und Pfeile 3, KSA 6.59).⁹ Doch ist es dieser Text, den ich zum Anlass für eine Lektüre von WL vor dem Hintergrund eines bedeutsamen Absatzes aus dem Beginn von Aristoteles' *Politik* nehmen möchte.

Es geht mir dabei nicht um eine historische Rekonstruktion des Einflusses von Aristoteles auf Nietzsches Text, ich nehme selbst nicht an, dass es tatsächlich eine solche Beeinflussung gab. Ich versuche allein, durch die Lektüre von Nietzsches Text aus der Perspektive einer Passage der Aristotelischen *Politik* – einem Text, von dem wir zumindest annehmen können, dass Nietzsche diesen um die Zeit, als er WL konzipierte, gelesen hat, – eine Erklärung zu einigen Aspekten von Nietzsches Text und zu der Tatsache zu geben, dass dieser von ihm nicht veröffentlicht, sondern „geheim gehalten[]“ (MA II, Vorrede 1, KSA 2.370) wurde.

2. *Aristoteles über Logos und Polis*

Die Aussage, dass man, um allein zu leben, ein Tier oder ein Gott sein muss, finden wir im ersten Buch der *Politik*: 1253a 29. Jedoch ist der ganze Abschnitt (1253a 1–40), in dem diese Aussage steht, von Bedeutung. Er beginnt mit einem Satz, der bereits auf die These zum Unterschied zwischen dem Menschen einerseits und dem Tier und Gott andererseits hinweist: der politisch zusammen lebende Mensch wird dort bestimmt als ein Wesen, das sich von dem unterscheidet, was entweder niedriger oder höher als ein Mensch ist. Der Vergleich zwischen Mensch und Tier spielt auch im weiteren Verlauf des Abschnitts noch eine bedeutsame Rolle. Im Folgenden paraphrasiere ich die Passage aus Aristoteles' *Politik* und beziehe ich mich hierbei auf die beiden Übersetzungen, die Nietzsche genutzt haben kann, die von C. Schnitzer (1856) und von J. Bernays (1872).¹⁰ Die Tatsache, dass er letzteres aus der Bibliothek entlieh, während er das erste selbst in seinem Besitz hatte, kann darauf hindeuten, dass er dem zweiten den Vorzug gab oder sie beide nebeneinander (und möglicherweise neben dem griechischen Text) verwendete.¹¹

⁹ Vgl. Aristoteles, *Politica* 1253a 29; KSA 14.411 f.

¹⁰ Aristoteles, *Acht Bücher vom Staate*, in: Aristoteles, *Werke*, VI: *Schriften zur praktischen Philosophie*, Viertes Bändchen, übersetzt von Dr. C. Fr. Schnitzer, Erstes Bändchen, Einleitung und Buch I und II, Stuttgart 1856; Aristoteles' *Politik*, erstes, zweites und drittes Buch, mit erklärenden Zusätzen ins Deutsche übertragen von Jacob Bernays, Berlin 1872. Für den griechischen Text wurde folgende Publikation genutzt: Aristoteles, *Politics*, Loeb Classical Library No 264, Cambridge / London 1977.

¹¹ In Nietzsches Exemplar der *Politik* gibt es kaum Lesespuren, nur eine Anstreichung (und zwar im 8. Buch auf S. 706) und ansonsten keine Beweise, dass Nietzsche die *Politik* im griechischen Originaltext besaß oder gelesen hat. Für diese Information danke ich Herrn E. von Wilamowitz-Moellendorf vom Nietzsche-Archiv in Weimar.

Aristoteles schlussfolgert auf der Basis der vorausgehenden teleologischen Argumentation, dass die *polis* „von Natur“ (*phusei*) sei und dass der Mensch „von Natur“ ein *ζῷον πολιτικόν* ist. Letzteres wird durch Bernays mit „ein staatliches Geschöpf“ und durch Schnitzer mit „ein für die bürgerliche Gesellschaft geschaffenes Wesen“ übersetzt. Diese These wird anschließend auf zwei Arten weiter ausgearbeitet und eingehender argumentativ begründet. Zum Ersten legt Aristoteles dar, dass derjenige, der von Natur aus nicht in einer *Polis* lebt (*ho apolis dia physin*) somit kein Mensch sein kann, zum Zweiten gibt er an, in welcher Weise diese politische Natur tatsächlich für den Menschen spezifisch ist und diesen von anderen lebenden Wesen unterscheidet. In beiden Argumentationssträngen kommen Elemente zur Sprache, die im Zusammenhang mit Nietzsches Denken interessant sind.

Derjenige, der seiner Natur nach *apolis* wäre, ist Aristoteles zufolge entweder *phaulós* oder besser als ein Mensch (1253a 3–5). *Phaulós* bedeutet „schlecht“ in der Bedeutung, die Nietzsche später „böse“ gegenüberstellen wird: minderwertig, ohne Wert im Streit, gemein, gewöhnlich, nichts bedeutend. Es ist die Bezeichnung für denjenigen, der in der Perspektive des Vornehmen nur als Sklave oder Herdentier erscheint. Ihm steht der gegenüber, der „mehr ist als Mensch“ (Schnitzer), „übermenschlich“ (Bernays) oder – wenn wir den späteren Abschnitt 1253a 29 hinzu ziehen – tatsächlich: wie ein Gott. Aristoteles bezieht sich hier auf eine Passage in Homers *Ilias*, wo Nestor zu Agamemnon sagt, dass derjenige, der den Streit sucht, „ungesellig, gesetzlos, herdlos“ ist.¹² Aristoteles scheint diese ungesellschaftliche und Zwist suchende Figur Homers als Vorbild für den zu nehmen, der „besser als ein Mensch ist“, und die Tatsache, dass Nestor hier zu dem großen Agamemnon spricht, scheint diese Leseweise zu bestätigen. Dennoch kehrt J. Bernays in seiner Übersetzung die Reihenfolge der Satzteile in Aristoteles' Text um, so dass er diesen „kriegssüchtig[en]“ Menschen als Vorbild des *phaulós* präsentieren kann.¹³ Es ist unwahrscheinlich, dass Nietzsche dieser „Korrektur“, wenn er sie bemerkt haben sollte, zugestimmt hätte. Aristoteles scheint eher an solche Figuren zu denken, wie sie durch Kallikles (in Platons *Gorgias*) oder Thrasymachos (in seiner *Politeia*) angeführt werden. Und auch für den frühen Nietzsche gilt bereits, dass der Streit einen bedeutsamen Wert

¹² Homer, *Ilias*, Buch IX, V. 63: „ungesellig, gesetzlos, herdlos ist derjenige, der den furchtbaren Streit im eigenen Volk liebt“.

¹³ J. Bernays lässt Aristoteles schreiben, dass: „ein [...] von Natur Staatsloser entweder übermenschlich oder ein verdorbener Mensch ist, von demselben Schlage wie der bei Homer gescholtene ‚Mann ohne Sippe, ohne Recht, ohne Heerd‘.“ Verschiedene spätere Kommentare und Übersetzer sind ihm hierin gefolgt, so Schütrumpf (Aristoteles, Politik, Buch I, Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, Berlin 1991, S. 211).

repräsentiert.¹⁴ GD, Sprüche und Pfeile 3, suggeriert im Übrigen, dass es ihm, im Gegensatz zu Aristoteles, 1888 (wir werden jedoch sehen, dass dies auch bereits für WL im Jahr 1873 gilt) überhaupt nicht um eine Dreiteilung geht, in welcher der politische Mensch zwischen dem Sklaven (dem Tier) einerseits und dem Übermenschen (dem Gott) andererseits steht, sondern eher um eine Zweiteilung von Herdentier-Mensch einerseits und dem allein stehenden Philosophen (welcher Tier und Gott zugleich ist) andererseits.

Im zweiten Argumentationsstrang gebraucht auch Aristoteles selbst eine einfache Zweiteilung: Mensch gegenüber Tier und damit menschliches Zusammenleben in einer politischen Gemeinschaft gegenüber der Art und Weise, in welcher Tiere „zusammen leben“. Für letzteres gibt er zwei Beispiele: Bienen und Herdentiere.¹⁵ Zu Beginn der Darlegung desselben werden wir ausdrücklich an das erinnert, was bereits vor der besprochenen Passage explizit dargestellt wurde, nämlich dass Aristoteles' Naturbegriff hier (nicht „modern“ naturalistisch, sondern) explizit teleologisch ist: das Leben in Gemeinschaft kann für die Wesen als „natürlich“ bezeichnet werden, die hierzu von Natur aus geeignet und von Natur aus darauf gerichtet sind. Da in der Natur nichts vergebens geschieht, muss eine solche natürliche Eignung und Ausrichtung auf eine natürliche Bestimmung weisen. Die Natürlichkeit der *Polis* liegt in der Vollendung, die menschliches Leben und Zusammenleben hier erhalten.

In der menschlichen Natur ist also etwas, was auf ihre „natürliche Vollendung“ in der politischen Gemeinschaft hindeutet und das ist sein *lógos*. Sowohl Schnitzer als auch Bernays übersetzen dies – zu Recht – mit „Sprache“, dem Kernthema von Nietzsches WL. Die Sprache wird unterschieden von *phónae* (Stimme). Beide, Sprache und Stimme, werden in zweierlei Hinsicht unterschieden: nach der Art ihrer Wirkung und nach ihrem typischen Gegenstand. Während die Wirkung der Stimme als *saemaínein* (Schnitzer: „durch Zeichen andeuten“; Bernays: „Zeichen geben“) bezeichnet wird, besteht die der Sprache in *daeloûn* (Schnitzer: „anzeigen“; Bernays: „klar ausdrücken“). Und während „Zeichen geben“ sich auf die Empfindung (von „Schmerz und Lust“) bezieht, gehören zum Anzeigen *to symphéron kai to blapherón, hôste kai to díkaion kai to ádikon*: „Nützliches und Schädliches, mithin auch Recht und Unrecht“ (Bernays).

¹⁴ Vgl. beispielsweise: CV 3, KSA 1.772 ff., und Nachlass 1871, [10]1, KSA 7.344 ff. Übrigens geht auch Nietzsche, unabhängig von seiner Sympathie für den ungesellschaftlichen Einzelgänger, ganz in Übereinstimmung mit Aristoteles davon aus, dass „ohne Staat, im natürlichen bellum omnium contra omnes, die Gesellschaft überhaupt nicht in größerem Maße und über das Reich der Familie hinaus Wurzel schlagen kann.“ (Nachlass 1871, [10]1, KSA 7.344).

¹⁵ Übrigens formuliert Aristoteles an anderer Stelle (*Historia Animalium*) einen anderen Unterschied und platziert den Menschen (gemeinsam u. a. mit Bienen!) zwischen Herdentieren einerseits und Einzelgängern andererseits. Vgl. Schütrumpf, Aristoteles, S. 215 f., der zugleich feststellt, dass diese andere (eher biologische) Unterscheidung nochmals den nicht-biologischen Charakter der in der *Politica* vorgenommenen Unterscheidung unterstreicht.

Im nächsten Satz wird dann der Gegenstand des Sprechens auch noch als *agathón* und *kakón* bezeichnet (von Schnitzer übersetzt als „Gutes und Böses“; von Bernays aber als „Gutes und Schlechtes“). Nur Menschen haben eine *aísthaisin* (Schnitzer: „Empfindung“; Bernays: „Sinn“) für diese und dergleichen Sachen (Bernays schreibt: „und die verwandten Begriffe“).

Menschen und (andere) Tiere haben beide *phónaí*; Menschen jedoch verfügen überdies über *lógos*. Und bedingt durch Letzteres leben sie in einer anderen Art und Weise zusammen als die Tiere, die in Schwärmen (Bienen) oder Herden leben, nämlich in den typisch menschlichen Formen der Gemeinschaft, so wie diese in Familie (Haus, *oikía*) und Staat (*pólis*) ihren Ausdruck finden. Denn diese beruhen auf der Gemeinschaft in diesen „Dingen“ (Bernays) oder „Beziehungen“ (Schnitzer; *hae de toutôn koinónia*).

Danach behauptet Aristoteles, dass der Staat auch „früher“ (*próteron*) als Familie und Individuum in dem Sinn ist, dass das Ganze dem Teil vorausgeht, da der Teil nur durch das Ganze sein kann, was er ist: „denn eine vom Körper getrennte wird eine unbrauchbare Hand“ (Bernays); „eine solche Hand ist vernichtet“ (Schnitzer). „Wer aber nicht an einer Gesellschaft Theil nehmen kann [Bernays schreibt: wer dazu „unfähig“ ist], oder, weil er sich selbst genug ist, nichts weiter bedarf, ist kein Glied eines Staats, also entweder ein Thier oder ein Gott“ (Schnitzer): *ae thaerion ae theós*. Als Mitglied einer politischen Gemeinschaft ist der Mensch *béltiston tón zōón*, „das edelste der Geschöpfe“ (Schnitzer; Bernays: „das beste unter allen Geschöpfen“), doch davon abgesehen ist er *cheíriston*, „das scheußlichste von allen“ (Schnitzer; Bernays: „das allerschlimmste“). Denn seine eigene Ausstattung – womit zweifellos wieder auf den *lógos* verwiesen wird – macht ihn geeignet für „Einsicht und Tugend“ (Bernays; Schnitzer: „Klugheit und Gewandtheit“; *phronáesei kai aretáe*), doch kann – und wird sie außerhalb der Rechtsordnung des Staates – auch für das Gegenteil genutzt werden. Gerechtigkeit oder allgemeiner Moralität ist also an die (politische) Gesellschaft oder den Staat gebunden (*hae de dikaiosýne politikón*).

Aristoteles verbindet also drei Dinge mit Hilfe seines Vergleichs von Menschen und Tieren: die (typisch menschliche Form der) politische(n) Gemeinschaft, den moralischen Unterschied zwischen Gut und Böse und die Fähigkeit zur begrifflichen Sprache. Letzteres können wir natürlich auch kennzeichnen durch seine Ausrichtung auf Wissen und seine Bezogenheit auf Wahrheit, welche im Sprechen etwas ermöglicht, was im tierischen Zeichengeben nicht möglich ist, nämlich die Lüge. Der Text von Aristoteles wird somit strukturiert durch die Begriffe Wahrheit, Moral und Gemeinschaft. Sind dies nicht genau dieselben Elemente, die – wenn auch vielleicht nicht in gleichem Maß – auch Nietzsches WL strukturieren?

3. *Nietzsches WL vor dem Hintergrund von Aristoteles' Politik*

Wie gesagt wird in Nietzsches Text Aristoteles' drittem Element die meiste Beachtung geschenkt: Art und Status der begrifflichen Sprache. Der größte Teil des Textes besteht aus der – stark auf zeitgenössische Autoren gestützten – Hypothese über den metaphorischen Charakter der Worte und der Bilder, Klänge und Reize, aus denen sie hervorgehen, und der Begriffe und Theorien, zu denen sie führen, und über den Abstand zwischen diesen Konstruktionen und dem der Erkenntnis nicht zugänglichen X der „Wirklichkeit“. Wie bereits gesagt, ist es nicht meine Absicht, all dem, was hierüber schon geschrieben wurde, noch etwas hinzuzufügen.

Das zweite Element, den moralischen Unterschied zwischen gut und böse / schlecht, finden wir freilich im Titel von Nietzsches Text wieder, doch wird dieser kaum explizit ausgearbeitet. Im vierten Absatz lesen wir, dass sich die Konstruktion fester Bedeutungen im Rahmen der Konsolidierung und Sicherung einer Gesellschaft vollzieht, wodurch die moralische Unterscheidung zwischen demjenigen, der sich einfügt, und dem Außenstehenden und Lügner entsteht (WL 1, KSA 1.877 f.). In Absatz 8 wird diese „Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen“ ausdrücklich als „moralisch“ bezeichnet (ebd., KSA 1.881); und in Absatz 13 wird ausgesagt, dass derjenige, der sich von dem Zwang der erstarrten Konventionen befreit, „in lauter verbotenen Metaphern“ spricht (ebd., KSA 1.889). Die bedeutsamste Verbindung mit dem Thema der Moral findet sich jedoch in der zentralen Frage des Textes, eine Frage die seltsamerweise nicht als Frage, sondern als Ausruf präsentiert wird: die Frage nach dem Stellenwert und der Möglichkeit zur Wahrhaftigkeit: „Woher, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!“ (ebd., KSA 1.877)¹⁶

Indem die moralische Konvention als Lüge bezeichnet wird, wird der moralische Status dieser Wahrhaftigkeit (die ja im Prinzip die Konvention bedroht) doppeldeutig. Ich werde hierauf kurz im Zusammenhang mit dem dritten (jedoch zuerst genannten) Element aus dem Text von Aristoteles eingehen: die Rolle der Gemeinschaft. Diese besteht nicht nur in der Erklärung der Einführung fester Bedeutungen, sondern auch in der – im Text minimal gehaltenen – Andeutung zum Schicksal einer Figur, die zu Beginn der Schrift zwei Mal explizit auftritt, sich anschließend jedoch nur noch außerhalb ihrer Ränder aufhält: der

¹⁶ Davor wird die gleiche „Frage“ im selben Absatz bereits angedeutet und als moralisch qualifiziert: Da die „Verstellungskunst“ „[i]m Menschen [...] auf ihren Gipfel“ kommt, ist „fast nichts unbegreiflicher [...], als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.“ (WL 1, KSA 1.876). In Absatz 8 bemerkt Nietzsche: „Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt“ (ebd., KSA 1.881). Vgl. auch Nachlass 1872/73, 19[175], KSA 7.473 und 19[219], KSA 7.488, im Zusammenhang mit dem moralischen Stellenwert dieser Wahrhaftigkeit.

Philosoph, als derjenige, von dem Nietzsche behauptet, dass er sowohl Tier als auch Gott sein muss. Doch bevor dies vertieft wird, zunächst kurz etwas zu dem Vergleich zwischen Menschen und Tieren, der beide Schriften kennzeichnet.

3.1 Menschen und Tiere

In Nietzsches kurzem Text kommen ziemlich viele Tiere vor: ‚kluge Thiere‘, ‚Raubthier‘, ‚Säugethier‘, Mücke, Biene, Insekt, Vogel, Kamel, Schlange, Wurm, Tiger und Spinne. Der Mensch selbst wird als kluges Tier bezeichnet, sein Intellekt ersetzt „Hörner[] oder scharfe[s] Raubthier-Gebiss“ des Tieres (WL 1, KSA 1.876), und die Begriffswelt, die er erschafft, ist noch genialer als das, was Bienen aus Wachs konstruieren. Indirekt werden der Mensch und seine Wahrnehmung der Welt mit einer Mücke, einem Insekt oder einem Vogel und deren Wahrnehmungen der Welt verglichen.

Im gewissen Sinne machen Aristoteles und Nietzsche das Gleiche: sie vergleichen Mensch und Tier, um ausgehend von der Verwandtschaft den Unterschied zu verdeutlichen. Der Unterschied ist einerseits graduell und andererseits wesentlich. Für beide bestehen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Mensch und Tier sowohl in Bezug auf ihr Leben in Gemeinschaft als auch in Bezug auf die Wahrnehmung der Wirklichkeit und die Kommunikation hierüber. Doch wo Aristoteles die Verwandtschaft beschreibt, um den Unterschied herauszuarbeiten, scheint Nietzsche eher den Unterschied zu benennen, um die Gemeinsamkeit zu zeigen. Und wo Aristoteles unzweideutig die Unterschiede in Begriffen der menschlichen Superiorität erklärt, geschieht das bei Nietzsche erstens weniger und zweitens mindestens doppeldeutig.

Der Intellekt ist zwar der „Gipfel“ der „Verstellungskunst“, doch handelt es sich hier nur um eine Variante dessen, was wir bei anderen Tieren an Ausstattung vorfinden, um den „Kampf um die Existenz“ kämpfen zu können (WL 1, KSA 1.876). Der Intellekt wird aus Mangel an anderen Mitteln entwickelt und dies vornehmlich durch „die schwächeren, weniger robusten Individuen“ (ebd.). Durch das menschliche Wissen erfährt die Natur zwar „die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte““, doch ist es „nur eine Minute“ und diese kann nicht verbergen, „wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt“ (WL 1, KSA 1.875). Das Bauwerk der Begriffe unterscheidet den Menschen zwar von den Tieren, aber es ist nichts grundsätzlich anderes als das, was beispielsweise Bienen beim Bau ihrer Honigwaben tun (ebd., KSA 1.882). Während Aristoteles im *Logos* das sieht, was den Menschen über das Tier erhebt und ihn hierdurch zu einer anderen Form der Gemeinschaft bestimmt, scheint Nietzsche den Intellekt und die Sprache nur als eine Variante einer Tendenz zu

betrachten, die kennzeichnend für die gesamte Natur ist. Diese Tendenz liegt darin, das eigene Bestehen gegen äußere und innere Gefahren zu sichern. Selbst die kunstvolle Art und Weise, in welcher der Mensch dies tut, nämlich mittels des Intellekts eine wahre Wirklichkeit zu erschaffen, ist nicht exklusiv dem Menschen vorbehalten. Wahrscheinlich empfindet sich auch die Mücke als das Zentrum ihrer Welt (ebd., KSA 1.875). In den Aufzeichnungen aus der Zeit, in welcher WL entstand, lesen wir, dass Nietzsche erwartet, dass „die höhere Physiologie [...] die künstlerischen Kräfte“ auch in Tieren nachweisen wird; „sie wird sagen, daß mit dem Organischen auch das Künstlerische beginnt“ (Nachlass 1872/73, 19[50], KSA 7.436).¹⁷

Diese Naturalisierung lässt es für Nietzsche weitaus weniger selbstverständlich werden, den Menschen zwischen Tieren einerseits und Göttern andererseits zu platzieren. Der Unterschied bezeichnet für Nietzsche denn auch nicht so sehr das, was den Menschen von Tier und Gott abgrenzt, sondern er bezeichnet eher die Pole, die der Mensch in sich vereint. Der Mensch ist ein Tier, doch, kann er mit seinem Tier-Sein nicht völlig identifiziert werden. Er ist das Tier, das sich fortwährend über das ihm eigene Animalische (und seine Zugehörigkeit zur Natur) als erhaben erachtet. Und dieses Merkmal des Menschen macht sowohl seine („übermenschliche“) Größe als auch seine Tragik aus. Die Art und Weise, in welcher ein Mensch mit dieser Polarität in sich selbst umgeht, bestimmt letztlich, wer er ist und was er wert ist.

Nietzsche wollte in der Zeit, in welcher WL entstand, vor allem ein Arzt der Kultur sein.¹⁸ Dies steht nicht im Gegensatz zu seinem Interesse an der Frage, wie der Mensch „werden muss, was er ist“. Die zwei Schwerpunkte kommen in der Bestimmung dessen zusammen, was ein Philosoph ist, nämlich derjenige, von dem wir bereits sahen, dass er dem späten Nietzsche zu Folge Tier *und* Gott ist (GD, Sprüche und Pfeile 3, KSA 6.59).

3.2 Der Philosoph

Obwohl der Philosoph in WL keine Hauptrolle zu spielen scheint, geht es in diesem Text doch in erheblichem Maße um ihn. Im Text selbst wird er als solcher nur zwei Mal ausdrücklich benannt. Im 1. Absatz als „der stolzeste Mensch“, der sich aufgrund seines Wissens einbildet, das Zentrum der Welt zu

¹⁷ Vgl. Nachlass 1872/73, 19[54], KSA 7.437: „Die chemischen Verwandlungen in der unorganischen Natur sind vielleicht auch künstlerische Prozesse, mimische Rollen zu nennen“.

¹⁸ Vgl. z.B. Nachlass 1872/73, 23[15], KSA 7.545 u. Nachlass 1873/74, 30[8], KSA 7.734. S. dazu Paul van Tongeren, Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en), in: Andreas Urs Sommer (Hg.), Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)? Berlin / New York 2008, S. 11–29, bes. Abs. 2.

sein und „von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet“ sieht, obwohl das Wissen ihn in keinerlei Weise von seiner nichtigen und vergänglichen Position befreit oder ihn darüber erhebt (WL 1, KSA 1.875 f.). In Absatz 5 wird er nochmals erwähnt, dann gemeinsam mit Wissenschaftlern („der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph“ (ebd., KSA 1.879)), die alle mit Worten arbeiten, von denen sie zu Unrecht annehmen, dass sie ihnen etwas über das „Wesen der Dinge“ selbst lehren. Der größte Teil des Textes handelt vom antropomorphen und metaphorischen Charakter der Worte und Begriffe, an die sich der Mensch klammert. Dies gilt für den „handelnde[n] Mensch[en]“ (ebd., KSA 1.886), doch a fortiori für den erkennenden Menschen, was an erster Stelle der Wissenschaftler, der „Forscher“ ist, doch auch der Philosoph, insofern er sich nicht von ihnen unterscheidet.

Obwohl der Text dem Philosophen also keine Hauptrolle zu geben scheint, suggerieren insbesondere die hinterlassenen Aufzeichnungen aus der Zeit, in welcher WL entstand, ebenso wie auch *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (PHG) und *Über das Pathos der Wahrheit* (CV 1), in welcher wir auch die Fabel wiederfinden, mit welcher WL beginnt, dass es Nietzsche sehr wohl um den Philosophen ging.¹⁹ Vor allem die Aufzeichnungen aus der Periode 1872 – 1873 (KSA 7.417–613, die Gruppen 19 bis einschließlich 28) belegen, dass Nietzsche sich in dieser Zeit fortwährend mit der „Aufgabe des Philosophen“ (Nachlass 1872/73, 19[12], KSA 7.419) beschäftigte, wie er sich zum Volk (ebd., 19[16], KSA 7.420 f.) und zu den „Zeitgenossen“ (ebd., 19[17], KSA 7.421) verhält, was er soll „[i]nmitten der ameisenhaften Wimmelerei“ (ebd., 19[23], KSA 7.423), „wie der philosophische Mensch zu leben hat“ (ebd., 19[31], KSA 7.426) usw. Dabei interessierte Nietzsche vor allem, was den Philosophen von dem Wissenschaftler unterscheidet (oder unterscheiden sollte), das soll heißen: seine Beziehung zur Kunst:

Große Verlegenheit, ob die Philosophie eine Kunst oder eine Wissenschaft ist. Es ist eine Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Produktion. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst. – Sie ist nicht unterzubringen: deshalb müssen wir eine Species erfinden und charakterisieren. (Nachlass 1872/73, 19[62], KSA 7.439)

Dies kann vielleicht die Annahme rechtfertigen, dass WL nicht allein mit einem Verweis auf den Philosophen *beginnt*, sondern auch mit einem solchen hätte enden sollen. Im letzten Teil von WL wird doch das künstlerische Vermögen des Menschen, mit welchem er auch seine Begriffswelt erschuf, die ihn nun wie ein Kolumbarium beschützt und einschließt, eingesetzt gegen dieses Bollwerk. Das künstlerische Vermögen äußert sich „im Mythos und überhaupt in der

¹⁹ Vgl. auch Hödl, Nietzsches frühe Sprachkritik, S. 55 ff., der suggeriert, dass WL „als Einleitung zur Schrift über die griechische Philosophie geplant“ war.

Kunst“ (WL 2, KSA 1.887) und wird in diesem Text vor allem dem so genannten „intuitive[n] Mensch[en]“ (ebd., KSA 1.889) zuerkannt. Dieser intuitive Mensch wird unterschieden vom „vernünftige[n]“ oder dem „von Begriffen und durch Abstractionen geleitete[n] Mensch[en]“ (ebd.). Sowohl CV 1 als auch WL enden mit einer solchen Gegenüberstellung, in CV 1 ist es der Gegensatz zwischen der Kunst und dem Philosophen, in WL der zwischen dem intuitiven und dem vernünftigen Menschen. Zwar erscheint letzterer am Ende des Textes in Gestalt des Stoikers, doch auch der wird nicht mehr als Philosoph bezeichnet. Der Philosoph wird nicht mehr identifiziert mit einem der beiden Pole, sondern erscheint beiden verwandt²⁰ und von beiden verschieden: „Der Philosoph neben dem wissenschaftlichen Menschen und dem Künstler“ (Nachlass 1872/73, 19[72], KSA 7.443). Nietzsche sucht nach dem Philosophen, der die beiden – gegensätzlichen – Positionen in sich vereint. In einer Notiz finden wir den Entwurf einer Überschrift: „**Der Philosoph.** / Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss.“ (ebd., 19[98], KSA 7.450).

3.3 Einsamkeit

Einer der Gründe, warum Nietzsche diesen Philosophen noch nicht findet, verbindet WL wieder mit dem Text von Aristoteles: der intuitive Mensch

verstummt, wenn er sie [sc. die Abstraktionen] sieht oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken dem Eindrücke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen. (WL 2, KSA 1.889)

Doch während er seiner Intuition treu bleibt, isoliert er sich von seiner Gemeinschaft.

Aristoteles ist ein hervorragender „Forscher“ und ein „wissenschaftlicher“ Philosoph. Die Sprache, über die er spricht, richtet sich auf Verstehen und Verständigung. Aus diesem Grund ist Aristoteles zufolge das Logos-Wesen auf die (politische) Gemeinschaft angewiesen. Doch während Aristoteles hierin die Bestimmung des Menschen sieht, scheint Nietzsche das eher als seine Bedrohung wahrzunehmen. Aristoteles argumentiert ausgehend vom *Logos* hin zur *Polis*: weil der Mensch *Logos*-Wesen ist (als welches er sich über das Tier erhebt), bildet er (die typisch menschliche, weil politische) Gemeinschaft in den Dingen, wozu gerade der *Logos* ihm Zugang gewährt: gut und böse. Als „Verstehender“ von moralischer Qualität ist der Mensch auf eine (politische) Gemeinschaft von Mo-

²⁰ Vgl. z.B. Nachlass 1872/73, 19[12], KSA 7.419: „Die Aufgabe des Philosophen, [...] die unbe-
wußte Aufgabe der Kunst zu unterstützen“ u. ebd., 19[83], KSA 7.447: „Das philosophische
Denken ist spezifisch gleichartig mit dem wissenschaftlichen [...]“.

ral und Recht ausgerichtet, und als Bürger ist er angewiesen auf seine Mitbürger. Nietzsche kehrt dies um: da der Mensch ein Tier ist und überdies ein schwaches Tier, ohne ‚Hörner oder scharfes Raubthier-Gebiss‘, ist er auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen angewiesen,²¹ entwickelt er eine Sprache und Logik, schützt sich und sanktioniert den Schutz mit Moral und Recht. Während für Aristoteles Tier und Gott zwei verschiedene Gestalten eines Lebens ohne Gemeinschaft sind, steht bei Nietzsche das Tier gerade für das Leben, das an soziale Konventionen gebunden ist.

Wer gegen die Konventionen des Logos vorgeht, schließt sich aus der Gemeinschaft aus. Diese Gemeinschaft kennzeichnet sich durch Recht und Moral. Wer sich für „ganz anders geartete „Wahrheiten““ (WL 2, KSA 1.886) öffnet, wird nicht allein verstummen und sich hierdurch aus der Gemeinschaft der Sprechenden ausschließen, er wird auch ausgeschlossen werden, da er nicht verständlich spricht oder sagt (und tut?), was verboten ist. Die „ganz anders geartete[n] „Wahrheiten““, die er zulässt, sind ‚aussermoralisch‘.

So wie es Nietzsche nicht gelingt, am Ende seines Textes den Philosophen, nach dem er sucht, tatsächlich erscheinen zu lassen, so wird in dem Text auch nur minimal das wiedergegeben, was im Titel desselben angekündigt wird: „Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. Der Text behandelt die Art und Weise, in welcher Wahrheit und Lüge an die Moral und an die Gemeinschaft gebunden sind. Dass dieser Unterschied selbst als verlogen bezeichnet wird, ist eine Andeutung dessen, was die außermoralische Wahrheit sein könnte, doch es bleibt undeutlich, was „Wahrheit“ hier bedeuten kann. Was die Konventionen durchbricht, kann höchstens noch „Wahrheit“ zwischen Anführungszeichen sein und dann noch in einer (ausgehend von den herrschenden Konventionen) sich selbst widersprechenden Mehrzahl: „ganz anders geartete „Wahrheiten““.²²

²¹ Aristoteles unterscheidet zwischen der Atmosphäre des Bedürfnisses, aus dem heraus die Gemeinschaft entsteht und der Atmosphäre des moralischen Sinns, in welchem sie ihre Vollendung findet: *Politica* 1252b 30: *ginoménae men oun tou zaen béneken, ousa de tou eu zaen* (Schnitzer: „[der Staat ist] zwar entstanden [...] für den Zweck des Zusammenlebens, aber [besteht] wirklich [...] zum Zweck des Glücklebens“; Bernays: „sie [die zum Staat vollendete Stadt] entsteht zwar aus dem Bedürfniss blossen Lebens, besteht jedoch zur Erreichung eines guten Lebens“). Für Nietzsche gilt allein das Erste: „weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existieren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde.“ (WL 1, KSA 1.877) Vielleicht darf man selbst in den (ungezweifelt primär an Schopenhauer entlehnten) Begriffen „Noth“ und „Langeweile“ einen ironischen Verweis auf die zwei Niveaus des Lebens sehen, die Aristoteles unterscheidet.

²² Werner Stegmaier macht in: *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), S. 69–95 – nicht so sehr in Bezug zu WL, sondern eher zu Nietzsches (mittleren und späteren Schriften – den interessanten Vorschlag, im Anschluss an Aristoteles’ *alaetheiein* diese „ganz anders geartete[n] Wahrheiten“ ausgehend von einem als Verb begriffenen „Wahrheiten“ zu verstehen.

Die Einsamkeit und die Isolation sind das Los desjenigen, der gegen die herrschenden Konventionen vorgeht.²³ Nietzsche erfährt dies in dieser Periode nach der Kritik auf seine Anfang 1872 erschienene GT am eigenen Leib. Gerade in einer Periode, in welcher er dem Philosophen die Aufgabe zuspricht, „Arzt der Kultur“ zu sein, muss dieser sich verständlich machen und kann sich selbst also nicht als jemand begreifen, der sich durch seine Art zu sprechen unverständlich macht und ausschließt.²⁴ Mit den Worten von Aristoteles (1253a 22): „denn eine vom Körper getrennte wird eine unbrauchbare Hand“ (Bernays); „eine solche Hand ist vernichtet“ (Schnitzer). Doch zugleich muss er sich außerhalb der Konventionen stellen und „ganz anders geartete „Wahrheiten““ zulassen. Der Philosoph, den Nietzsche sucht und der er sein will, muss sich einerseits außerhalb der Gemeinschaft stellen, von welcher er andererseits Teil sein muss, um seine Aufgabe erfüllen zu können. Er muss sowohl Gott als auch Tier sein.

Die Verbindung dieser beiden findet Nietzsche in diesem Text noch nicht. Die Metaphorik von Träumen und Wachen, die in dieser Arbeit eine ausdrückliche Rolle spielt, zeigt dasselbe Unvermögen. Man kann träumen, dass man wach ist, und man kann ausgehend von einem Traum das Wachsein als Traum beschreiben, aber wie könnte man zugleich träumen und wach sein?²⁵ Nietzsche verfasst mit WL einen Text, der – anders als seine veröffentlichten Arbeiten – nicht von dem handelt, was er überwunden hat.²⁶ Darum muss der Text, in wel-

²³ Vgl. z.B. Nachlass 1872/73, 19[126], KSA 7.459: „Furchtbare Einsamkeit des letzten Philosophen!“, u. ebd., 19[131], KSA 7.460, wo Nietzsche sich selbst „[d]en letzten Philosophen“ nennt und dies wiederum im Sinne der Einsamkeit deutet: „Niemand redet mit mir als ich selbst“.

²⁴ „Sein universaler Trieb zwingt ihn zum schlechten Denken, das ungeheure Pathos der Wahrheit [...] zwingt ihn zur Mittheilung und diese wieder zur Logik.“ (Nachlass 1872/73, 19[103], KSA 7.453).

²⁵ Vgl. auch Nachlass 1872/73, 19[167], KSA 7.471: „Der Mensch in der Welt könnte sich wirklich begreifen als einer **aus einem** Traume, der selbst mitgeträumt wird.“

²⁶ Vgl. Hödl, Nietzsches frühe Sprachkritik, S. 38, der den gleichen Vorschlag unterbreitet, jedoch aus anderen Gründen. Hödl zitiert hier auch eine beachtenswerte Anmerkung von Nietzsche aus dem Jahr 1884 (26[372], KSA 11.248f): „So wie ich über moralische Dinge denke, bin ich zu langem Stillschweigen verurtheilt gewesen. Meine Schriften enthalten diesen und jenen Wink; ich selber stand kühner dazu; schon in meinem 25. Jahre verfaßte ich für mich ein pro memoria „über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. Ich bin sogar mit Menschen umgegangen, welche sich auf ihre Art mit Moral beschäftigten: sie werden mir bezeugen, daß ich nie auf meine Art mit ihnen von Moral gesprochen habe. Jetzt, wo ich einen freieren Überblick über diese Zeit habe, und Vieles mir erlaube, was ich früher für unerlaubt gehalten hätte, sehe ich keine Gründe mehr, hinter dem Berge zu halten. „Daß die ‚Wahrheit‘ in diesen Dingen schädlich ist“, um mich der Sprache der moralischen Hypokriten zu bedienen, und daß sie Viele zu Grunde richten kann, gebe ich zu: aber „schädlich sein“ und „zu Grunde richten“ gehört so gut zu den Aufgaben des Philosophen wie „nützlich sein“ und „aufbauen“.“ Vgl. auch Simon, Der Name „Wahrheit“, S. 77, der anmerkt, dass „dahingestellt bleiben“ muss, warum Nietzsches WL nicht veröffentlichte und der annimmt, dass der Text ihm vielleicht „unselbständig und stilistisch als unfertig erschien“. Ich hoffe, mit dem oben Dargelegten diese Unfertigkeit genauer bezeichnet zu haben.

chem er doch beinahe der Unverständlichkeit anheim fällt, „ein geheim gehaltenes Schriftstück“ bleiben, denn: „Man soll nur reden, wo man nicht schweigen darf; und nur von dem reden, was man überwunden hat“ (MA II, Vorrede1, KSA 2.369 f.).

Übersetzung Katja Heller